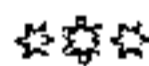


امور کثیری را که بوجدان حاصل شده بصورت امر واحد درمیآورد تا علم بآن امور را نفس بتواند بخود تعلق دهد. پس شیئی شدن هر چیز و معلوم شدنش بر نفس باینست که پراکندگیهای چند در ذهن جمع شده واحد شود؛ و این عمل توحید را خود ذهن انجام داده است یعنی ذهن است که شیئی را برای علم خود شیئی کرده است، بعبارت دیگر شیئی معلوم مصنوع ذهن یا عقل انسان است. اینست معنی آن سخن که گفتیم (۱) کانت در فلسفه ما بنده کپرنیک عمل کرد و بجای اینکه اشیا را اصل بداند و ادراک را بر آنها منطبق کند ادراک را اصل قرار داد و اشیا را بر آنها منطبق نمود و در مبحث شناخت برترین حس هم که معلوم کرد که زمان و مکان غالبی هستند که آنها را ذهن در خود دارد و محسوسات را در آن قالبها میریزد مقدمه همین عمل بود یعنی آنجا راجع به محسوسات این ققره را نمایان کرد و اینجا راجع به مقولات، در مبحث حس دانستیم که ما امور را بوسیله عینکی میبینیم که يك شیشه اش زمان و يك شیشه اش مکان است اکنون میبینیم عینک ما دستگاه مفصلی است که علاوه بر آن دوشیشه چندین شیشه دیگر دارد که عبارت از مقولات باشند. و نتیجه اینکه کلیه جهان یعنی اشیا معلوم ما خواه محسوس و خواه معقول مصنوع ذهن ما هستند و بنا برین عالم و معلوم متحدند و باین وجه است که علم برای انسان میسر میشود.

مقولات در علم بمنزله صورتند و وجدانیات بمنزله ماده آن میباشند و وجود هر دو برای علم ضروری است زیرا که ماده بی صورت متحقق نمیشود و صورت بی ماده همچون طرف بی مضروف است و از اینرو میتوان دانست که علم ما جز بر امور تجربی بچیزی تعلق نمیتواند بگیرد. مثلا بحث در اینکه نفس مجرد آیا جوهر است یا عرض یکسره بی معنی است زیرا که اگر تجربه و حس را کنار بگذاریم مفهوم جوهر و عرض از میان میرود و گفتگو بی موضوع خواهد بود.



چون توحید وجدانیات پراکنده را قوه فهم یعنی عقل بوسیله مقولات میکند و مقولات معقولانند یعنی متعلق بخود عقل میباشند پس بینیم مقولات در ذهن چگونه حادث می گردند یعنی در حالیکه معقولند چگونه بر محسوسات تطبیق میشوند.

کانت میگوید عامل این تطبیق قوه تخیل (۲) است و وسیله اش زمان است. توضیح آنکه قوه تخیل مربوط بحس است زیرا که تخیلات جز در زمان و مکان صورت نمیگیرند ولیکن تخیل امر انفعالی نیست بلکه قوه فعالیت دارد و بقوه خود تصاویری (۳) دهی میسازد و آنها را زمینه بری وجدانیات محسوس قرار میدهد و اینکار بوسیله ذهن صورت میگیرد زیرا که زمان، آنکه مربوط بحس و مادیات است شباهتی با امر مجرد دارد چنانکه پیش از این گفته ایم که زمان و مکان در محسوسات حکم صورت را دارند برای ماده

(۱) در صفا ۱۳۴ و ۱۳۵

Schemes (۳) in a natural way

و معلوم قبلی هستند و زمان از مکان هم بمقولات نزدیکتر است زیرا که مکان چنانکه گفتیم وجه بیرونی صور محسوسات است و زمان وجه درونیست و بیش از مکان بمورد ذهنی صرف نزدیک است. میتوان زمان را واسطه میان محسوس و معقول دانست و بنا بر این قوه مخیله بوسیله زمان خانه بندیهائی میکند که جای وجدانیات یعنی حادثات و عوارض را در مقولات نشان میدهد. مثلا پی در پی آمدن امور در ادراک نفس تصویر عد در ادراک ذهن می سازد و از این امر زمانی ادراک کیفیت حاصل میشود. پس اگر کل آیات متوالی در ذهن گرفته شود مقوله کلیت خواهد بود، و اگر عده از آیات تصور شود کثرت است، و اگر يك آن ملحوظ شود وحدت است. همچنین پربانی بودن زمان او از حادثات در ذهن ایجاب یا سلب را تصور میسازد. و نیز اگر دوام حادثات در ذهن گرفته شود تصورات پیش می آید و اگر تعاقب دائمی در امر ملاحظه شود تصور علیت دست میدهد، و اگر مقاربه امور بنظر گرفته شود مشارکت یا تقابل ذهن می آید، و همچنین اگر سازگار بودن امری بامقتضیات زمان تصدیق شود تحقق است، و اگر وجودش در همان وقت ملحوظ باشد وجوب است. پس باین بیان دانسته شد که تصویر همه مقولات که مخیله بقوه فهم میدهد از زمان ساخته میشود.



مقولات را که مفهومان مطلق قبلی هستند شناختیم اکنون گوئیم احکامی که عقل در باره مواد علم یعنی وجدانیات میکند در تحت قواعدیست که قوه فهم از پیروی آنها چاره ندارد و ذهن نمیتواند خود را از آنها آزاد کند و آنها را دستورهای قوه فهم مطلق (۱) مینامیم و قضایائی هستند ذهنی و قلبی که باید علم میسازد و هر حکمی که فهم بخواهد در باره وجدانیات نکند از آن دستورها نمیتواند خارج شود و آن دستورها ناشی از مقولات چهارگانه صبی یعنی کمیت و کیفیت و نسبت و جهت میسازد پسینیان گفته اند عقل از قبول تناقض امتناع دارد و این فقره را اساس عقل دانسته اند و حق است و لیکن این قاعده حکمی است تجزینی و نه در حکم ترکیبی هستیم و باید بنیاد آنها را بیابیم

۱ - یکی از دستورهای ذهنی نمی فهم مصدق بستگی واحد است همه که صاحب اجزا میباشند و این حکم از چهار پایه که ذهن هر چه را در شمسکند در صرف زمین و مکان وجدان میکند و زمین و مکان که اندک قسمت پدید می آید و هیچ مقداری زمین و مکان نیست که ذهن تو را قسمت پدید نشود کند. زمین هر در دو جزو لایحه بر باطل است (۲) کانت میگوید این حکم از صور متعدد و در ۱۳ است و معنی علم

(۱) L'entendement pour... ۲ معصوم... لایحه بری حقیقی

است چنانکه لایحه بری و معنی را در... میباشند یعنی... در... شده است و این غیر از چیریست که مرور بر علوم صمیمی پدید می آید. در فقره صبیست میباید

(۳) Les axiomes de l'intuition

ریاضی است و مربوط بمقوله کم است .

۲ - دستور دیگر اینستکه هر امری که حادث میشود و بحس در میآید قوتی دارد یعنی درجه شدت و ضعفی از حدود صفر گرفته تا مقدار نامحدود ، اما این قوت امری است واحد و مانند کمی که در دستور پیش مذکور شد اجزا ندارد و این دستور در علوم طبیعی بسیار مهم و مبنای علم قوی میباشد و کانت آنرا جنبه قبلی ادراک (۱) میخواند بنا بر اینکه جنبه بعدی ادراک حس است و این دستور دوم مربوط بمقوله کیف است

۳ - قاعده دیگر اینستکه انسان در ادراکات خود از تصور ارتباط میان آنها ناگزیر است و آن ارتباط همانا بزمان است و سه وجه دارد : استمرار و توالی و مقارنه و از اینجا سه دستور نتیجه میشود که کانت آنها را قیاسهای تجربه (۲) مینامد و از مقوله اضافه بدست آمده است .

نخست اینکه در تغییرات ذات متغیر همواره باقی است و مقدارش کم و زیاد نمیشود دستور دوم اینستکه تغییرات نسبت بیکدیگر علت و معلولند .
دستور سوم اینکه ذواتی که مقارن بیکدیگر یعنی در یک زمان باهمند بیکدیگر تأثیر متقابل دارند .

این سه دستور هم که قاعده کلی ارتباط مدرکات میباشد در علوم طبیعی کمال اهمیت را دارند و در حقیقت بنیاد آن علومند و از اینرو عقیده ببحث و اتفاق باطل میشود .
۴ - از این گذشته سه دستور دیگر داریم که برای تجربه انسان اصول موضوعه (۳) میباشد و مرتبط بمقوله جهت اند .

اول اینکه هر امری که با شرایط صوری تجربه (یعنی با وجدانیات و مقولات) سازگار است ممکن الوقوع است .
دوم اینکه هر چه با شرایط مادی تجربه سازگار است (یعنی محسوس میشود) موجود و متحقق است .

سوم اینکه هر چه وجود و سازگارش با امر واقع بر طبق شرایط عمومی تجربه باشد و عدمش با آن شرایط منافی باشد وجودش واجب است .
این بود خلاصه بسیار مختصری از بخش نخستین از منطق برترین کانت که آنرا تحلیل برترین (۴) نامیده است و نتیجه اش اینکه ذهن پس از آنکه از عوارض و حادثات

(۱) Les anticipations de la perception

(۲) Les analogies de l'expérience

(۳) Les postulats de la pensée empirique

(۴) Analytique transcendante دو کتاب از کتابهای ارسطو در فن منطق analytique نام دارد یعنی تحلیل که در آنها ارسطو قیاس و برهان را تحلیل یعنی تشریح کرده است و چون کانت در این قسمت از کتاب خود چگونگی فهم را تشریح و تحلیل کرده است آنرا باین نام خوانده است حکمای ماهه گهی لفظ یونانی را بکار برده اما لوطیقا گفته اند .

خارجی متأثر شد و آن تأثیرات را در قالب زمان و مکان که در سرنوشت خود او نهاده شده و معلومات قبلی هستند ریخت، و وجدان و تجربه را درست کرد، آن وجدانیات و تجربیات برای علم انسان بمنزله ماده میشود و فهم انسان آن ماده را می گیرد و بصورت معقول در میآورد و آن مقولات نیز در سرشت عقلند و امور قبلی می باشند، سپس مفهوماتیکه از این راه بدست آمده بر اهنمائی دستورهائی قبلی فهم مطلق موضوع احکامی میشوند که عقل در باره عوارض و حادثات مینماید و نفس انسان از این راه بر آنها عارف میشود.

از تحقیقاتی که در تعلیل مفهومات و دستورهائی فهم مطلق کردیم نتایجی که پیش ازین در مبحث شناخت برترین حس گرفته بودیم تأیید و تکمیل شد و دانستیم که علم انسان وجدانیاتی است که از راه حس برای او دست میدهد و ذهن بآن وجدانیات بمقتضای شرایطی که ذاتی خود اوست صورت می بخشد یعنی آن ها را بصورت عوارضیکه با ادراک ما میآیند در میآورد و برای انسان جز شناخت این عوارض معرفتی میسر نیست و فهم ما بمعرفت ذوات معقول دسترسی ندارد و عوارض هم آن سان شناخته میشوند که خود ذهن آن ها را میسازد و قالب ریزی میکند. عبارت دیگر آنچه ما ادراک میکنیم همه در ذهن ما ساخته میشود و واقع نفس الامر را نمیدانیم چیست. باز عبارت دیگر عقل ما قوانین خود را بر امور تحمیل میکند یعنی بجای اینکه بر حقیقت واقع منطبق شود واقع را در تحت قوانینی که مقتضای ذات خودش است در میآورد.

پس جهانی که ما ادراک میکنیم مصنوع عقل ما است و قوانینی که ما در جهان تشخیص میدهیم قوانینی است که عقل ما بدان سرشته شده است. مثلاً رابطه علت و معلول چنانکه تشریح کردیم ساخته عقل است و در عالم حقیقت معلوم نیست ترتب معلول بر علت واجب باشد.

از این تحقیقات ممکن است چنین بنظر آید که کات اصالت تصویری (۱) است بوجه اشد، یعنی غیر از تصورات ذهنی وجودی در عالم قابل نیست و جهان را یکسره وهم و پندار میداند و از هر سوسطائی سوسطائی تر است و معدومت را به عوارض و ضواهر ملق میدهد نه بحقایق بلکه حقیقتی قابل نیست چون جهان را مصنوع ذهن انسان میخواند و از همه این تحقیقات غرض این بود و نتیجه این میشود که علم و فلسفه موضوع و معنی ندارد.

کات این معنی را پس بنی کرده و در پادین تحسین برترین یعنی بخش نور منطبق برترین تحقیقاتی دارد که حاصلش نیست که نه سوسطائیم و نه اصالت تصویری نه بی موجودات میکنم نه منکر حقایق و نه دستورها بی معنی میدانم. من در عقل اسان صراحتی میکنم و میرش را میسجده و حدودش را همین میکنم تا معلوم شود که دست عقل یکجا میرسد و یکجا نمیرسد و میگوید فهم و عقده ما از وجودات فقط ظهورات و عوارض را ادراک میکند و تباعده عوارضی را همین در درک میکند یعنی آنچه بتجربه در

میآید و اگر مبانی تجربی را از ما بگیرند دیگر برای تعقل موضوعی در دست نخواهیم داشت. و نیکویم عقل چیزی نمیفهمد بلکه اثبات میکنم که ما بدون مباشرت عقل چیزی ادراک نمیکنیم و اگر عقل نباشد حس هیچکاره است چنانکه ثابت کردم که محسوسات و تجربیات هم جنبه عقلی و قبلی دارند و اموری هستند در حد خود پراکنده و بیمعنی که عقل و فهم آنها را جمع آوری میکند و با آنها معنی میدهد ولیکن عقل را هم میگویم بدون محسوسات دستش بجایی بند نیست و مانند ظرفی تهی است حتی اینکه مفهومات ریاضی هم که صرف عقلی و قبلی میباشند اگر در محسوسات بکار برده نشوند بیمعنی خواهند بود اما همین محسوسات تجربیات یعنی عوارض که من موضوع تعقل میدانم وجودشان دلالت دارد بر اینکه ذواتی هست که این عوارض ظهورات آنها میباشند (۱) زیرا که ظهور، ظهور کننده میخواهد (۲) و شاید خداوند بمخلوق دیگری غیر از ما فهم و عقلی داده باشد که قوه ادراک آن ذوات را دارد آن سان که ما عوارض را وجدان میکنیم.

ولی عقل ما با آنکه حکم بوجود آن ذوات میکند از آنها وجدان ندارد و جز ظهورات چیزی نمیتواند ادراک کند و این عجز عقل را از رسیدن بدرك ذوات پس ازین باز دنبال خواهیم کرد ولیکن برای یقین بحقیقت ذوات با اندازه که در قوه بشر است من راه دیگر معتقدم (که پس از فراغ از نقادی عقل نظری مطلق بآرت خواهیم پرداخت)

و اما اینکه میگویم آنچه ما درک میکنیم عوارض است منظورم این نیست که عوارض و ذواتی که این عوارض ظهورات آنها هستند بوجوبی حقیقتند من میگویم تصاویر مختلف متعدد که از خارج در دره ما وارد میشود بر حسب وجوب آنها را ذهن بهم پیوند میدهد و وجه جمعی که حاصل میشود تصویری است که ما از شیئی داریم و این تصویر شیئی

« ۱ - چنانکه در حاشیه صفحه ۱۳۷ اشاره کردیم آنچه ما عوارض یا حادثات میگوئیم اروپائیان Phenomenes میگویند و بر اعطی است یونانی معنی ظهورات یعنی آنچه ادراک میشود مخصوصاً با ادراک حسی در مقابل این لفظ کات برای ذوات یعنی موجوداتی که این عوارض ظهورات آنها هستند اصطلاح دیگری از یونانی اختیار کرده است و آن Noumenes است یعنی معقولات بآیر ملاحظه که حقایق ذوات صاهر و محسوس هستند و فقط بحکم عقل وجود آنها را میتوان تصدیق کرد و دلائل بین اضرای مثل بکار برده است ما بر اینکه او همان معقولات را حقیقت میدانست در فلسفه کات Phenomenes، عوارض، و Noumenes، ذوات، عنوان خاص دارد که آنچه ما بعد در متن گفته ایم اشاره بآن است

۲ - نکته مهمی رعایت حورده گرفته اند که در رابطه علت و معلول تردید کرده است و این وجود ظهورات را داین بر وجود ظهور کننده دانسته و بر عورده است که نقص سخن خویش کرده است. حق نیست که کات چیزی را نمیگوید و چنانکه در متن بیان کرده ایم میگوید حکم عقل و قنصای فهم، چنین است و ما تحتتد عقل خود هستیم و چاره از پیروی او نداریم اگرچه با حقیقت مصداق باشد و مثالی از دستورهای ذهنی و قلبی فهم مطلق که در تحلیل احکام عقل در دنیا ملازمه علت و معلول بود هر چند من در نقادی از عقل باینجا رسیدم که این دستور اختراع عقل من است و وقتی که سخن من چنین میباید چاره از تصدیق ندارم.

واحد از وجدانیات بسیار امری است قبلی (بوجهی که در بیان مقولات روشن ساختیم) و برای ما مستلزم وجدان بنفس خودمان است که آن نیز امر واحدی است که بنحو قبلی از وجدانیات متعدد حاصل میشود

این توحیدی که من از وجود اشیاء میکنم معنیش این است که اشیاء موهومند و حتی من بردکارت اعتراف دارم که او نفس را اصل دانست و برای بقین وجود موجودات دیگر راه پرپیچ و خم اختیار کرد و حال آنکه اگر موجودات دیگر و تأثیراتی که بر ما میکنند نباشند نفس ما هم از وجود خود نمیتواند آگاه شود و در واقع ادراک نفس از خود با ادراک موجودات مقارنست و لازم و ملزوم یکدیگرند ،

پس من میگویم ادراک ما نسبت به عوارض بوجهی است که شرایط عقل و حس ما اقتضا دارد و برای ما حقیقت همین است که ادراک میکنیم (۱) و اگر از این جهت بجز قوه ادراک خود پی بردیم از طرف دیگر حقیقت علم را بدست آوردیم و مشکلی که داشتیم که علم چگونه دست میدهد حل شد باینکه داستیه که عالم با معلوم متحد است باین وجه که معلوم مصنوع خود عالمست و اصحاب تجربه (۲) (متلا هیوم) که تنها حس را علم میدانند برخضا هستند و اصحاب عقل (۳) (متلا اولسون و دکارت) هم تنها مقولات را حقیقت میدانند و محسوسات را نمایش بی حقیقت می شمارند اشتباه کرده اند و بیکه اعتمادشان تنها بتعقل است مانند کبوتری هستند که چون می بینند در پرواز برای پس زدن هوا باید بال زد و قوه بصرف پرساند و بال خود را خسته کند تصور کند که اگر هوا نبود بهتر پرواز میکرد غافل از اینکه هر چند هوا باین اندازه مزاحم حس او هست و لیکن تکیه گاه اوست و اگر نبود اصلا پرواز مقدور نمیشد

فیلسوفان پیشین همین اشتباه را کرده و بلندپروزی جوده اند و ادعای ایشان در یافتن حقایق بصرف تعقل بیجا بوده است . پس حق بر است که علم اساس تجربه ای است که عقل آرا و پیروانند یعنی مایه علمهم حس است و هم تعقل و از اینروست که می توانیم احکام ترکیبی عقلی بسازیم و علم را بر مبنای استوار نگذاریم چرا بیکه این اطمینان که بعلم پیدا کردیم تنها راجع ریاضیات و صیغیات است که معلوم شده در عین اینکه احکام آنها ترکیبی است مدعی فلسفی یعنی قسمی و عقلی دارند

اما در بیان فلسفه اونی دعوی رسیدیم بیکه تر از این است بیشترش چون در علم پس بحقیقت هر چه دیدیم این بود که علم تنها عوارض و حادثات متوهمه بیاید در حالی که موهوم فلسفه اونی دولت بهی موجود است همیشه
ایست بسبب اصول بیه منصف برتر کثات میبرد ریه و متحر و محدود بودن عقل بهتر روس خواهد شد ،

۱۰ حکمای و حکمت علم جدا و جدا محدود است و هر دو نوع کثات میجوهند
حدود طاقث بشر نشخیر دهد

بهره چهارم

جدل برترین

تا کنون آنچه از تعقل گفته ایم مربوط بقوه ای بوده است که عقل بواسطه آن در امور حکم میکند و تصدیقات را میسازد و از این قوه مخصوصاً تعبیر بفهم کردیم . اما کانت عقل را بمعنی خاصی هم استعمال میکند و آن بالاترین مرتبه فهم است یعنی اینکه از جمع آوری تصدیقات کلیات مجرد استخراج نماید و بآن کلیات مجرد نامی میدهد که افلاطون برای کلیه معقولات اختیار کرده بود در فلسفه افلاطون حکمای ما آن کلیات را صور و مثل خوانده اند ، معقولاتی را که کانت اینجا در نظر دارد برای مشخص بودنشان صور معقول (۱) خواهیم گفت .

اگر درست بشکریم میبینیم در این قسمت کار عقل این است که از معلول بعلت (۲) برسد و در این عمل چون برای معلولی علتی دریافت بر میخورد باینکه آن خود نیز معلول است و این رشته را مسلسل مییابد ولیکن عقل انسان تسلسل را نمیبیند و ضروری میدانند که بجائی منتهی شود و علتی بیابد که خود معلول نباشد و در این جستجو به ذات متوقف می شود .

اموری را که در درون وجود خود او روی مینهد منتهی بنفس (روان) (۳) میکند از اموری که بیرون از وجود خود می نگرد مجموعه تعقل میکند که جهان (۴) مینامیم و سرانجام روان و جهان هر دو را معلول یک حقیقت بیعلت مییابد که او را خدا (۵) میخوانیم و همین سه ذات است که پیش از اینهم عنوان معقولات (۶) بآنها اشاره کردیم .

از این رو در شناخت صور معقول سه شعبه پیش میآید ؛ روان شناسی یا خودشناسی (۷) جهان شناسی (۸) و خدا شناسی (۹) و مجموع این سه شعبه فلسفه اولی (۱۰) را تشکیل میدهد و فیلسوفان تا کنون مدعی بوده اند که این عقولات را که وجودهای مطلق و قائم بذات تصور میشوند بقوه عقل و نظر میتوان اثبات کرد و بنیاد فلسفه تقدی کانت بر اینست که این ادعای باطل کند یعنی دانسته شود که این ذوات را بقوه عقل نظری نمیتوان ادراک کرد و نمیتوان اثبات نمود و این مقصود بوسیله دیگر باید حاصل شود زیرا چنانکه پیش از این نمودار ساختیم قلمرو عقل نظری محدود بتجربیات است که عوارض میباشد و هنر عقل همین است که عوارض ذوات را که از راه حس باو میرسند در تحت انتظام و قاعده

(۱) Concepts de la raison pure یا ideas (۲) بر حسب معلول علت را Cause و

معلول را Effet می گویند ما در اینجا کانت علت را Condition (شرط) و معلول را Conditionne (مشروط) میگویند (۳) Ame

(۴) Univers و یونانی Cosmos (۵) Dieu (۶) Noumenes

(۷) Psychologie (۸) Cosmologie (۹) Theologie

(۱۰) Metaphysique (بها تقسیماتی است که پس از لایبنیش ولف و حکمای دیگر آلمان

در فلسفه معرر ساخته بودند

در آورد و معلوم و معقول بسازد .

نظر باین منظور کانت این قسمت از تحقیقات خود را جدل برترین (۱) مینامند زیرا میخواهد بنمایاند که استدلالی که فیلسوفان در اثبات وجود معقول میکنند برهانی نیست جدل بلکه مغالطه است اگر چه قصد مغالطه نداشته و فقط سهو کرده اند

اشتباهی که فیلسوفان جزمی درباره اثبات ذوات بقوه عقل دارند میتوان نظیر اشتباهی دانست که کودکان در باره کناره افق دارند که آنرا پایان سطح زمین میانگارند و چنین می پندارند که آنها آسمان بر زمین پیوسته است اما هر چه بکوشند که بآن برسند دورتر میرود و این اشتباهی است که عقل هیچکس از آن مصون نیست مگر اینکه تقاضای پیش بیاید و رفع اشتباه نماید.

در قسمت روان شناسی (۲) کانت میگوید اهل تحقیق وجود نفس را برای انسان امری بدیهی میخوانند و چنین می پندارند که بدلیل و برهان جوهر بسیط و مجرد و یگانه و جاوید بودنش را اثبات میکنند . مثلاً دکارت نخستین چیزی را که در فلسفه اصیل و یقین دانست این بود که «میاندیشم پس هستم» یعنی آنکه او را «من» میگوئیم و خاصیتش اینست که فکر دارد البته وجود دارد و جوهری است مستقل از تن و چون ابعاد ندارد مادی نیست و مجرد است ولیکن اگر درست بنگریم این استدلال غلط است (۳) از اینکه فکری هست چگونه میتوان یقین کرد که جوهری هست مجرد که فکر متعلق باوست ؟ زیرا در تحلیل برترین آشکار ساختیم که جوهریت مفهومی است که برای انسان دست میدهد از اینکه امور حسی را وجدان میکند و آنها را بوسیله مقوله توحید میدهد و فکر یا علم امور وجدانی حسی نیستند که تحت مقوله در آیند و اینکه فکر بسیط است چه دلیل میشود بر اینکه منشاء آن هم بسیط است ؟ و اگر چنین باشد پس جسم را میتوان گفت بسیط و مجرد است چون هیچ جسمی بی سنگینی نمیشود و سنگینی امری است بسیط و ابعاد هم ندارد پس مجرد است .

راست است که جمیع اعمال ذهنی من متضمن وجود من میباشد اما این دلیل نمیشود که این «من» جوهر مجرد مستقل از تن باشد چون غیر از همینکه او شرط جمیع اعمال ذهنی من است دیگر علمی و ادراکی از او نداریم پس دکارت و فیلسوفان دیگر شرط علم را موضوع علم قرار داده اند و درجه «میاندیشم» موضوع معمولی را موضوع ذهنی جوهر گرفته اند و اشتباه در اینجا است .

(۱) Dialectique transcendante

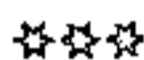
(۲) در اینجا مقصود از روان شناسی psychologie rationnelle یعنی روان شناسی عقلی است که اثبات جوهر و مجرد و جاوید بودن مجرد فقط بدلیل و برهان میکند و مساعدت فلسفه وای است که آن روان شناسی که حالات نفس را مشاهده و تجربه در می آورد آن را علوم طبیعی است

(۳) استدلال غلطی که کسی را شتاب است در مغالطه و آن paralogisme میگوید

سیر حکمت در اروپا

پس جوهر بودن نفس ثابت نیست و بر فرض که ثابت باشد مجرد و غیر مادی بودنش ثابت نمیشود چون ما جوهر مادی را هم نمیدانیم چیست پس روانشناسی عقلی (۱) اساسش باطل است.

تحقیقات کانت درین مبحث بسیار مفصل و غامض است و ما داخل تفصیل آن نمیتوانیم بشویم نتیجه همین است که اشاره کردیم و مانند همه مباحث دیگر فلسفه کانت باید بهمین اشارت اکتفا کنیم و لیکن باز یاد آوری میکنیم که منظور کانت این نیست که وجود نفس و مجرد و جاوید بودن آنرا انکار کند بلکه میخواهد ثابت کند که این امور بیرهان عقلی در نیآید و فلسفه اولی از این جهت پایه استوار ندارد



اما جهان شناسی، کانت میگوید عقل ما عوارض و حادثات را که میبیند آنها را مجتمع و متحد میکند و از آن مجموعه تصور جهان را میسازد و در این تصور جهان چهار قشره صور معقول پیش میآید که هر یک مربوط به یکی از مقولات اصلی میباشند یکی مربوط به کمیت و آن مقدار زمانی و مکانی جهان است. دوم مربوط به کیفیت و آن چگونگی تقسیم ماده جهان است یعنی حد تقسیم و جزء بسیطی که باید بآن برسد. سوم مربوط به اضافه و آن رشته علت و معلول است که منتهی به علت نخستین باید بشود. چهارم مربوط به جهت است که رشته وجود های ممکن باید بوجود واجب برسد.

تا وقتیکه باین صور بنظر مفهوم تنازعی نگریسته شود اشکالی نیست اما همینکه آنها را وجود های عینی مستقل قرار دادیم چون بخواهیم در باره آنها رأی اختیار کنیم گرفتار تنازع احکام (۲) میشویم یعنی در هر یک از آن صور معقول دو حکم متناقض درمی یابیم که هر دو موجه میباشند و هر دو را نقض هم میتوان کرد چنانکه محققان پیشین هر کدام بر حسب سلیقه خود حکمی را گرفته اثبات کرده اند حکم دیگر را نقض نموده اند و این نشانی جدلی بودن استدلال وی بنیاد بودن موضوع از گفتگوست.

صور چهار گانه و تنازع احکام متناقض در آنها از این قرار است.

تنازع ۱ - جهان کران دارد یا بی کران است؟ یعنی ابعادش متناهی است یا نامتناهی و آغاز زمانی داشته یا نداشته است؟ هر یک از این دو وجه را جماعتی مدعی شده و اثبات کرده اند ولیکن چون درست تعقل میکنیم هیچیک از این دو حکم متناقض پذیرفتنی نیست و هر دو را میتوان ابطال کرد (۳) چه اگر بگویند آغاز زمانی داشته است میگوئیم

(۱) *psychologie rationnelle* که پیش از این بآن اشاره کردیم یعنی علم بنفس فقط از روی مبانی عقلی و استدلالی که پس از تحقیقات کانت امروز تقریباً متروک است در مقابل روانشناسی آزمایشی *psychologie experimentale* یعنی علم بآثار نفس از روی مشاهده و تجربه و آن امروز علمی است مفصل و بسیار مهم و داچست و متضمن نوایدهای بسیار است.

(۲) *Antinomie* (۳) تحقیقات کانت بدر این مسحت نیز مفصل است و در هر یک از صور چهار گانه یک طرف قضیه (*These*) را عنوان و اثبات میکند آنگاه قضیه نقیض را (*Antithese*) عنوان و اثبات مینماید و ما بناچار باختصار و اشاره میگردانیم.

پس پیش از آن آغاز معدوم بوده است و از معدوم چگونه بوجود آمده است؟ اگر بگویند آغاز نداشته است میگوئیم چون جهان عبارت از اموریست که بوقوع پیوسته و متحقق شده است امور متحقق را چگونه میتوان نامتناهی فرض کرد؟ همچنین اگر بگویند ابعادش نامتناهی است چون جهان از اشیاء ساخته شده چگونه میتوان شماره اشیاء موجود را نامتناهی دانست؟ و اگر بگویند ابعادش محدود است چون در وراحد او البته فضا هست پس جهان با آن فضا نسبتی باید داشته باشد ولیکن جهان وجود است و فضائی که جهان در او نیست عدم است پس میان وجود و عدم چه قسم اضافه ممکن است.

تنازع ۲ - در جهان جوهر بسیط هست یا نیست؟ اگر بگویند نیست میگوئیم جسم که جهان از او ساخته شده بجز عرقلی یا بسیط است یا مرکب و اگر مرکب است مرکب از اجزاء بسیط است پس در هر حال وجود جزء بسیط ضروری است. اگر بگویند بسیط هست میگوئیم چگونه میتوان قبول کرد که جسم قسمت پذیر نباشد؟ چون اگر قسمت پذیرد ابعاد ندارد و اگر ابعاد نداشته باشد جسم نیست.

تنازع ۳ - آیا همه امور موجب اند یا اختیاری هم هست؟ اگر بگویند همه موجبند میگوئیم پس رشته علت و معلول بکجا میرسد در صورتیکه عقل تسلسل را نمیپذیرد؟ اگر بگویند اختیار هست یعنی امری هم هست که معلول و موجب نیست و با اختیار خود علت میشود میگوئیم این امر البته پیش از معلولش وجود داشته است یعنی وقتی بوده است که علت نداشته است سپس علت شده است و چون مختار است البته علت شدنش علت نداشته است پس در قاعده وجوب علت برای معلول اختلال پیدا میشود.

تنازع ۴ - وجودی که واجب باشد هست یا نیست؟ وجود واجب ناچار علت ممکنات است پس این تنازع هم نظیر تنازع سوهاست. اگر بگویند وجود واجب نیست تسلسل لازم میآید اگر بگویند هست باید با مجموع جهان باشد یا جزء و درون آن یا بیرون جهان. مجموع جهان نمی تواند باشد چون مجموعه از ممکنات نمیتواند واجب شود. بیرون از جهان هم نیست چون علت شدنش ناچار آغاز دارد و امریست زمانی و امر زمانی بیرون از جهان نمیشود. جز چنین هم نیست چون اگر حرکت از جهان غیر معلول باشد رشته علت و معلول مختل میشود.

در مقابل این تنازع و تناقض احکام بیطرف نمیتوان بود چون مصلحتهاست و باید تکلیف را معلوم کرد پس می بینیم در تنازع اول و دوم قضیه و فیضش هر دو بیجهت است چون گفتگو از آغاز و انجام و حدود جسم و کل و جز است و در قضیه و فیضش جهان از یک جنبه نگریسته می شود و می بینیم که آنچه در جهان در آنست می گویند و چه بیات زمانی یعنی عوارض و حادثات است و مربوط بدوت میشود و مفهوم است (مقولات (۱))

(۱) معنومات و مقولات آن معنی که کلمات در نظر گرفته است که مفهوم است و راجع بعوارض و ظهورات و مقولات راجع بحقایق و دوت.

یعنی آنچه ادراک می کنیم وجودهایی است که ذهن خود ما آنها را تصویر کرده است پس در آنها حکم کردن بتناهی با عدم تناهی و آغاز داشتن یا نداشتن و بسیط و مرکب بودن مورد ندارد و بی معنی است.

اما در تنازع سوم و چهارم می بینیم احکام شاید بیک جنبه واحد از وجود متعلق نباشد زیرا واجب و ممکن و علت و معلول شاید که از یک جنس نباشند یکی معقول یعنی ذات مستقل و یکی مفهوم یعنی عارضه و حادثه باشد پس در تنازع سوم و چهارم ممکن است آن هر دو قضیه درست باشند یعنی اختیار و وجوب متعلق بذات و جبر و امکان و وجوب ترتب معلول بر علت راجع بعوارض باشد و در اینصورت تناقضی در کار نخواهد بود در تنازع سوم و چهارم چون قضایا با اخلاقیات و مبادا و معاد مرتبط است رفع تنازع کمال اهمیت را دارد و امکان جمع قضایائی که بر حسب ظاهر متناقض است راه امیدی برای حل مشکل و تعیین تکلیف باز میکند اما در هر صورت اینکار از عهدۀ عقل مطلق نظری ساخته نیست و اینک عجز او را از حل مسائل راجع بذوات باز بیشتر آشکار خواهیم ساخت.



آمدیم بر سر خداشناسی . در قسمت جهان شناسی دیدیم که همل چون در مسکنات تامل میکند خود را محتاج می بیند که بوجود واجبی قائل شود و رشته معلولات را بعلتی که خود معلول نباشد منتهی نماید اما درین مبحث بتنازع احکام گرفتار میشود در مبحثی که اکنون گفتگو می کنیم مسئله ساده وجود واجب و علت نخستین نیست بلکه مکرانسان متوجه حقیقت مطلق است که او را خالق و صانع جهان و مجرد و واحد و دانا و مرید و حکیم و مهربان بداند . بعبارت دیگر خدائی که ارباب دیانت و حکمای الهی در نظر دارند و دل هاهم با او گواهی میدهد اما آنها میخواهند وجود او را بدلیل عقل ثابت کنند و در این امر بتخطا میروند زیرا که راه یقین بوجود چنین مبدائی استدلال عقلی نیست چنانکه براهینی که میآورد هیچکدام قاطع و وافی نمیشود . چون در براهین حکما بر اثبات وجود باری نظر دقیق میکنیم می بینیم سه منتهی به برهان اصلی میشود (۱) .

یکی برهان وجودی که آسلم آورده و دکارت و هم مشربان او یعنی اکثر حکمای جزمی و اصحاب عرفه را بعبارت مختلف پذیرفته اند و بطور خلاصه اینست که ما تصور کمال و ذات کامل را داریم و ذاتی که وجود نداشته باشد کامل نیست . ذات کامل حقیقی ترین ذواتست پس چگونه ممکن است وجود نداشته باشد ؟ و لزوم وجود برای ذات کامل مانند لزوم دره است برای کوه یا لزوم وجود زاویه است برای

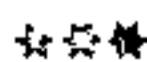
(۱) نظر کانت به لایسیتس و دکارت و پیروان ایشان است رجوع کنید بصفحه ۶۲ همین کتاب .

مثلاً ، ولی عجب است که این استدلالیان توجه نمیکنند که وجوب کمال برای ذات کامل پس از آنست که ذات کامل را متحقق بدانیم . آری کوه اگر موجود باشد دره لازم اوست اما اگر کوه نباشد دره هم نخواهد بود و نیز ضرورت وجود زاویه برای مثلث سبب ضرورت وجود مثلث میشود بعبارت دیگر تصور دره را برای کوه واجب میدانیم اما وجود کوه از کجا واجب شد ؟ پس همچنین تصدیق میکنیم که تصور وجود برای تصور ذات کامل واجب است اما تحقق وجود ذات کامل از کجا واجب است ؟ ایت حکم در مقام تمثیل مانند آنست که کسی بگوید من تصور صد پاره زر مسکوک دارم پس صد پاره زر مسکوک در نعل دارم . البته ممکن است صد پاره زر مسکوک داشته باشی اما بسیار فرق باشد از اندیشه تا وصول . همچنین وجود ذات کامل را منکر نیستیم اما تصورش مستلزم وجودش نیست .

برهان دوم برهان جهانی است که همان پی بردن از معلولها بعلت نخستین و از ممکنات بواجب است و لیکن بر فرض اینکه این فهم ما درست باشد از کجا که آن وجود واجب خدای منظور ما است ؟ و بچه دلیل خدای وحدت وجودیان نباشد یا مجموع موجودات یعنی جهان واجب نباشد ؟ مگر اینکه وجود واجب و علت نخستین را مستلزم کمال بدانیم در اینصورت بر میگردیم برهان وجودی که حالش معلوم شد .

برهان سوم برهان علت غائی است باین وجه که می بینیم امور جهان نظام دارد و متوجه غایتی است پس اراده ناطقی در کار است . این سخن البته بسیار دلچسپ است اما چون درست میبینیم از کجا که ناطق جهان آن ذات کامل و خالق و خدای مهربانی باشد که مادر پی آن هستیم ؟ اولاً چه حق داریم که جهان را ما بساخته ایم یا ساخته ایم که سازنده محتاج باشد ، وانگهی کامل بودن عالم خلقت را از کجا احراز کرده ایم تا مبدأ او را کامل بدانیم ؟ و اگر نظر بکمال مند داشته ، شبهه باز برهان وجودی برگشته ایم .

پس اثبات ذات باری برهان عقلی میسر نیست اگر از موجوداتی که به ما در می آید بخواهیم باور برسیم این موجودات عوارض و ضهوراتند و مدعی بشدند که متنها الیه این عوارض است باید از حس خود آها باشد اگر زین عوارض و ضهورات بگذریم و بخواهیم بعقل مطلق نظری مستهرا حل کنیم دست ما تهی دستی است و تکیه گاهی نداریم و لیکن ایقدر هست که گرپی استدلال بین چوین است و تکیه عقلی میرسد دست منکران هم بجائی بند نیست و راه ضب - راست .



این بود خلاصه بسیار مختصری از قسمتی از کتب گات که ترجمه برترین نامیده و خواسته است اثبات کند که روح و حسی و هر سه صورتی هستند که عقل آنها را میسازد زیرا که کار عقل وحدت ذات بنصورت کثیری است که در ذهن روح میکنند و

سیر حکمت در اروپا

قوه عقل پس از آنکه آن صور را ساخت آنها را ذوات می‌پندارد و غافل میشود از اینکه آنها فقط صور معقولند یعنی نفس عبارتست از تصویری که هر کس دارد از امر واحدی که عوارض درون ذهن خود را با او منتهی میکند. و جهان تصویری است که عقل آن را از مجموع عوارض بیرون از ذهن میسازد. و خدا تصویری است که ذهن از حقیقت موجودات پیدا میکند. این صور تنظیم کننده تصورات و مفهومات مختلف غیر مرتبط ذهن میباشد و وسیله توحید فکر و شرط و هایه علم است و البته برای اینکه انسان بتواند علم پیدا کند ضرورت دارند زیرا که عقل انسان همواره جوئی واحد است و تا با امور مختلف وحدت ندهد نمیتواند از آنها ادراک روشن داشته باشد. اما اینکه این مقولات با حقیقت واقع مطابق باشند یا نباشند مسئله دیگری است که عقل نظری از حل آن عاجز است.

بهره پنجم

ما حصل کتاب نقادی عقل مطلق

اگر میخواهیم کتاب نقادی عقل مطلق نظری را بدرستی بشناسانیم میبایست این فصل را چندین برابر کنیم و این مختصر گنجایش آنرا ندارد بنا برین بسیاری از مباحث را که ضرورت تام ندارد ترك کردیم، مسائل مهم را هم تا میتوانستیم فشردهیم، در بیان مطلب هم از پیروی تام کانت چشم پوشیده بصورتی در آوردیم که برای کسانی که هیچ از آن سابقه ندارند قابل فهم باشد. اینک ما حاصل آن کتاب را خلاصه کرده ختم میکنیم و بییان اصول مطالب کتابهای دیگر کانت میپردازیم.

مسئله که از آغاز کتاب نقادی عقل مطلق نظری طرح شد این بود که علم برای انسان چگونه حاصل میشود و بمعلومات تا چه اندازه میتواند اطمینان داشت و فلسفه تا کجا میتواند محل اعتماد باشد.

جواب این سئوالات داده شد و معلوم گردید که ذهن انسان سه قوه دارد: حس و فهم و عقل، و این سه قوه در مراحل مختلف هر کدام يك اندازه عمل توحیدی دارند در مرحله اول حس بوسیله تأثیرات مختلفی که از خارج با او میرسد وجدانیاتی پیدا میکند و آنها را بوسیله مواد تلقی کرده صورت زمان و مکان بآنها میپوشاند و از این راه عوارض و حادثات در ذهن متصور میشوند. در مرحله دوم این عوارض را قوه فهم همچون مواد تلقی میکند و آنها صورت معولات را میپوشاند و کلیت میدهد و علم تجربی را میسازد. در مرحله سوم این معلومات تجربی مواری میشوند که عقل بآنها صورت وحدت میپوشاند و صور معقول را که آخرین آمال انسان است جلوه گر میسازد.

با برین علوم یعنی ریاضیات و طبیعیات محل اعتمادند برای اینکه در آن علوم ذهن حکامی قبلی میکند درباره اشیا بر طبق صورتی که خود او بر حسب وجدانیات

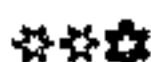
خویش از اشیاء ساخته است و برای ذهن انسان آن احکام درست است و چاره نداریم جز اینکه آنها را حقیقت بدانیم واقع نفس الامر هر چه میخواهد باشد پس حکمای جزمی از این جهت حق دارند که علم بعوارض را که بتجربه و تعقل حاصل میشود و کلیت و عمومیت دارد و همهجائی و همهوقتی است و برای همه کس یکسان است حق بدانند ولیکن از جهت اینکه بحقایق ذوات علم نمیتوان یافت حق باشکاکان است و فلسفه اولی بآن وجه که حکمای جزمی مانند دکارت و لایبنیتس در نظر داشته اند موجه نیست زیرا که ذهن انسان امور را که برتر از حس میباشد و جدان نمیکند و خانه عقل برای دریافت روشنی علم جز حواس روزنه ندارد و فهم و عقل جز این که از وجدانیات حسی انتزاع کلیات کنند کاری نمیتوانند و با آنکه مفهومات و مقولات صورت علمند و ماده علم را از حواس میگیرند و از همین دوراه تجربه حاصل میشود چگونه بتوسط آنها از عالم تجربی میتوان تجاوز کرد؟

راست است که مفهومات معلومات قبلی هستند اما عمل و تأثیرشان در امور تجربی است و فلسفه ساختن با آنها در باب حقایق ذوات نظیر ادعای همان کبوتری است که بخواهد بیرون از هوا پرواز کند و مانند اینست که کسی بخواهد کاخی بسازد سر بر آسمان بر آورد اما پیش از کفافی یک خانه متعارفی مصالح ساختمانی ندارد و نیز مانند آنست که کسی بخواهد با نردبان با آسمان برود یا از سایه خود فراتر بجهد . کسانی که این ادعا را دارند اشتباهشان از این است که قوانین و مقتضیات عقل خود را قوانین حقیقت امور میانگارند .

باری در معلوماتی که ما از عوارض وجود داریم فهم اگر چه آنها را بمقتضای قواعد ذاتی خود میسازد لا اقل موادی بدست آورده است که بقالبهایی که دارد بآن مواد صورتی بدهد بنا برین حکمت طبیعی و حکمت ریاضی با فلسفه سفلی و فلسفه وسطی موضوع حقیقی دارند . اما فلسفه اولی بیسایه است چون اردوات بجز صورتی که عقل انتزاع کرده است موضوعی در دست نیست و علمی نمیتوان داشت

ولیکن چنین نیست که این صور یکسره بپهوده و بیبهره نباشند چه گذشته از اینکه تنظیم کننده معلومات ما هستند این خاصیت بزرگ را دارند که که طرح مسائل میکنند و این صور معقول که در ذهن حیوانه گیر میشوند و خودشان متمتع نیست بلکه محتاج است و اگر عقل مطلق نظری ما را بحقیقت آنها نمیرسد این قدر هست که آنها را پیشنهاد خاطر ما میزد و بر مرست که راهی برای رسیدن به آنها بیاید . علم را از خدا آغاز کردن شوق چشمی است و وصول بخدا را سیر خود دانستن حق است .

پس نقادی اگر تمام بحقیقت نیست علم بجهل هست یعنی ما در زحمت هر کس که جهل بسیط میسر است و بن خود عبیت بزرگی است که همیشه که چه بوییم و بدانیم که بچه چیز میتوانیم معرفت بیابیم .



در هر حال چنانکه مکرر گفته ایم نقادی مقدمه فلسفه است و کانت چون آن مقدمه را ترتیب داد معلوم کرد که حدود قوه علییه و عقلیه انسان چیست و روشن نمود که دست عقل از شناخت ذوات و حقایق آنها کوتاه است و در آن امور ساختن فلسفه اولی و جزم در آن بوسیله عقل نظری ممکن نیست ولیکن در امور طبیعت یعنی در عوارض و حادثات می توان بحد و کات عقل اعتماد نمود.

سپس کانت از پی آن شد که فلسفه طبیعی (۱) را که محل اعتماد میتواند باشد بسازد و تدوین کند اما توجه کرد که امری فوری تر از آن در پیش دارد باین معنی که هر چند بارها خاطر نشان کرده بود که در امور معنوی و مجردات اگر از راه عقل نظری جزم باثبات آنها میسر نیست جزم بانکار هم نمیتوان کرد بلکه امور عقلا محتمل اند و از راه دیگر یعنی از راه عقل عملی جزم باثبات آنها هم میسر می شود ولیکن تا وقتیکه این قهره را محقق نساخته است اذهان مشوب خواهد بود و شایبه سوفسطائی بودن او خواهد رفت و مایه گمراهی خواهد شد پس تحقیق در چگونگی عقل مطلق عملی را مقدم داشت و چند سالی که از عمرش مانده و قوایش برجا بود مصروف این کار ساخت و آنرا پرداخت و از این روست که فلسفه طبیعی را که وعده داده بود نتوانست تدوین کند.

اینک می پردازیم بتحقیقات کانت در چگونگی عقل مطلق عملی که مقدمه فلسفه علمی یعنی علم اخلاق و سیاست است.

بخش سوم

تحقیقات کانت در علم اخلاق و نقادی عقل مطلق عملی

در تعیین بیاد علم اخلاق یعنی حسن عمل پیشینیان را میتوان بدو دسته منقسم نمود فیلسوفان ، ارباب دیانات

فیلسوفان حسن عمل را از آبرو واجب می شمردند که خوشی و سعادت نوع بشر و امراد انسان یا کمال نفس ایشان سته بآن است .
از باب دیانات حسن عمل را از آب سبب واجب میداستند که خداوند انسانرا مکلف بحسن عمل نموده و پس آری زندگانی از هر کس چیزی باقیست که موافق عمل خود از پروردگار پاداش یا کیهر درمییابد .

کانت متدین بدین مسیحی بود و از کودکی بتعلیمات اخلاقی دین پرورده شده و بوحوب حسن عمل اعتقاد راسخ داشت ولیکن از نقادی در عقل مطلق چنانکه دیدیم باینجا رسید که عقل نظری از درک حقیقت ذوات عاجز است و بنا برین وجود پروردگار و نفس و نقای او را با استدلال عقلی نه میتوان ادراک کرد و نه میتوان اثبات نمود.

(۱) Metaphysique la Nature

فصل هفتم

پس چنین بنظر میرسد که هم بنیان علمی اخلاق تباها شد و هم اساس عقلی دیانت از میان رفت و این مشکل پیش آمد که موجبات حسن عمل چه خواهد بود و حقانیت دیانت بر چه پایه است .

این مشکل را هم کانت بنقادی در عقل مطلق حل نمود اما نه عقل نظری بلکه عقل عملی و نتیجه تحقیقات خود را در چند رساله و کتاب ثبت کرد که مهم تر از همه یکی رساله ایست که بنام مبانی فلسفه اخلاق (۱) و یکی کتابی بنام نقادی عقل عملی (۲) و در اینجا هم ما برای اینکه سخن پردراز نشود و برهمن نیز دشوار نگردد ناچار از روش بیان کانت منحرف شده مطالب را بصورتی در می آوریم که بدنه نزدیک باشد



مراد کانت از عقل مطلق عملی آن جنبه از عقل است که اراده انسان را بر عمل نیک بر میانگیزد و از عمل بد باز میدارد .

پس باید از اینجا آغاز کرد که ببینیم خیر و نیک مطلق چیست زیرا هر چه را مردم نیک میخوانند چون درست بنگری نیک مطلق نیست بلکه نیک است بشرط . مثلاً مال نیک است بشرط اینکه آن را بمصرف خیر برسانی . چه نیک است بشرط اینکه آزار بکسی نرساند .

حتی فضل و علم نیک است باین شرط که در مورد صحیح بکار رود و همچنین است همه نیکیهای دیگر که نیک است اگر با حسن نیت وارد خیر بکار برده شود و گرنه بدو شر خواهد بود

پس نیک مطلق بی شرط یا بصارت دیگر مدایکی حسن نیت و اراده خیر است حسن نیت یا اراده خیر چیست ؟ آیا دنبال نعمت رفتن است ؟ آیا پیروزی از طبیعت است ؟ آیا طالب خوشی خود بودن است ؟ آیا حسرت ندیگری است ؟ آیا کسب معرفت است .

در اینجا هم چون درست بگیریم می بینیم اراده خیر نیک است و پس و آن پیروی از تکلیف است یا عزم بر اندای تکلیف و چون عاشا هوا و هوس یعنی اموری که ضعیف انسان طالب آنهاست با تکلیف معارضه دارد پس اراده خیر بسپردی از اوقات معاملات طبع در کشمکش میباشد و آن هنگام است که اراده خیر بر هوس غالب میشود .

تکلیف را چرا باید جدا آورده فقط برای یکه تکلیف است و هیچ دلیل دیگری ندارد داشته باشد و اگر کسی ازای تکلیف از بی کفایتی در میاید بدش نکند دی تکلیف بکرده است جنب سود و یا دفع زیان کرده است و میتوان گفت زنده خیر و حسن نیت بکار برده است .

تکلیف کدام است تکلیف عمومی است که شخص برای مصداق ر فاعله کلی

(۱) Fundamentals de la Metaphysique des moeurs

(۲) de la raison pratique

میرحکمت در اروپا

انجام میدهد بعبارت دیگر تکلیف احترام قانون است چون قانون است محترم و مقدس است و چون محترم و مقدس است باید از آن تبعیت نمود و فرق است میان آن کس که عملی می کند بسبب اینکه قانون است و آنکه عملش با قانون سازگار است

دومی عملش مشروع است اما اولی نه تنها کار مشروع کرده بلکه خیر کرده است چون جز ادای تکلیف منظوری نداشته است. و نیز فرق است میان آنکس که عملی از روی طبیعت انجام میدهد و آنکه برای ادای تکلیف و احترام قانون میکند؛ اولی حفظ نفس برده است و دومی اراده خیر و ادای تکلیف کرده است.

در اینجا بعضی از محققان بجد یا مهزل سر بسر کانت گذاشته گفته اند پس شرط اراده خیر و حسن نیت اینست که عمل ناگوار باشد و اگر من از روی عاطفه از پتیم نگاهداری کنم و بنا بر رقت قلب دست بینوائی را بگیرم ثوابی نکرده‌ام. ولیکن منظور کانت این نیست بلکه عکس اینست و اگر کسی کار خیر را از روی اکراه بکند هیچ ثوابی نکرده است و هر چه بیشتر کار خیر را از روی رضا و رغبت بکند خیرش بیشتر است.

مقصود کانت اینست که آنچه انسان را بکار خیر بر میانگیزد باید نه مصلحت اندیشی و منفعت جوئی باشد نه عاطفه و هوای نفس زیرا اگر بنا بر خلاف این باشد ممکن است مصلحت یا هوای نفس و عاطفه مقتضی عملی شود که با تکلیف متنافی است.

پس محرک باید ادای تکلیف باشد اگر این ادای تکلیف با کف نفس مقرون بود البته برای عمل کننده مقام بلندی است اما خوشا بحال آنکس که ادای تکلیف همیشه ملایم ضمیمه است.

بنابر این رای اینکه عمل کسی ارزش اخلاقی داشته باشد کافی نیست که آن عمل موافق تکلیف باشد بلکه باید بر حسب تکلیف باشد و گرنه ممکن است نیک باشد اما اخلاقی نباشد.

مثلا درستکاری بازرگانان نیک هست اما اگر نظر بمصلحت بازرگانی او باشد اخلاقی نیست بلکه مصلحتی است. همچنین حفظ وجود موافق تکلیف هست اما ملایم طبع است پس اخلاقی نیست چنانکه بسیار کسان چون از زندگی بیزار می شوند خود کشی میکنند پس اگر در آن حال از خود کشی دست بازدارند عملشان اخلاقی است یعنی بر حسب تکلیف است. کسیکه از روی رقت قلب یا برای ثواب احسان میکند بسیار نیک میکند اما عملش اخلاقی نیست چون همان کس اگر از مردم آزار دید ممکن است دلش سحت شود و احسان نکند هر گاه کسی با وجود گرفتاری بکارهای خود وجهی کاری ابد و روزگار بر حسب تکلیف احسان بکند عملش اخلاقی است.

و از عادات کانت است که «من خواب میدیدم و میپنداشتم زندگانی تمتع است چون بیدار شدم دیدم بکایم است».

حاصل اینکه یکی اخلاق آست که شخص در او به نتیجه ننگرد در غایتی در پیش نداشته باشد و نه از روی تکلیف بکند و برای اینکه قانون یعنی امر کلی را رعایت کرده باشد.

فصل هفتم

نظر باینکه تکلیف همانا احترام و رعایت قانون یعنی قاعده کلی است نخستین قاعده اخلاقی که خود را بآن مکلف میبینیم اینست: همواره چنان عمل کن که بتوانی بخواهی که دستور عمل تو برای همه کس و همه وقت و همه جا قاعده کلی باشد. مثلا یکی از دستوره‌های اخلاقی وفای وعده است و این دستور با قاعده کلی که بدست داریم سازگار است یعنی میتوان خواست که وفای وعده قاعده کلی باشد چرا که اگر نباشد و خلف وعده را جایز بدانیم دیگر وعده دادن معنی نخواهد داشت و کسی نمی تواند بوعده کسی دل ببندد. همچنین یکی از دستوره‌های اخلاقی اینست رد امانت واجب است و این دستور باید قاعده کلی باشد زیرا اگر رد امانت واجب نباشد و جایز شده شود که امانت را بصاحبش رد نکنند موضوع امانت منتفی میشود و امانت معنی نخواهد داشت. و نیز از دستوره‌های اخلاقی اینست که اگر دستت میرسد برای دیگری کاری بکن خلاف این دستور را نمیتوان آرزو کرد که قاعده کلی باشد زیرا بنیاد زندگی اجتماعی مردم بر اینست که از یکدیگر دستگیری کنند و گر نه هیئت اجتماعی یعنی وجود انسان باقی نمیماند.

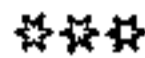
از تحقیقاتیکه تا کنون کرده ایم و میآید که در پیش چشم داشتن قانون و قاعده کلی و وجوب پیروی از او مربوط بحس و تجربه نیست چون نه مبنی بر تمایل طبع است نه بر مصدحت شخصی، پس امری است عقلی و قلبی. عقل مصدق است که با حسن حکم میکند که اراده خیر و حسن بیت داشته باشد و فرمان میدهد که بایست تکلیف عمل کنی و قاعده کلی را محترم بداری و این امر که از جانب عقل عملی صادر میشود امر قطعی و غیر مشروط و مطلق است. (۱) او امر دیگری که عاقلان از آنها پیروی میکنند امر مشروط است (۲) مثلا اگر میخواهی سلامت باشی در شهوات امرامکن اگر میخواهی محل اعتماد باشی راستگو و درست کار باش و همچنین بر این قبیل. در احترام قاعده کلی و اداری تکلیف بدون امر قطعی تیر و شروع نمیدهد و وقتیکه میگوید چنان رفتار کن که بخواهی که عاقل قاعده کلی باشد این امر شرطی دارد و مصدق است خواه مطلق باشد خواه نباشد خواه مصدحت شخصی و باشد خواه نباشد و باید خیر باشد و عمل در حساب تکلیف جدا دهنی که آن قاعده کلی است و اگر مبنی طبیعت یا مصدحت شخصی در پیروی کنی در امر مشروط است مگر در امر مصدق و آن اخلاقی خواهد بود.

این امر قطعی را چون صورت حکم عقلی در میآوریم می بینیم که حکم ترکیبی است نه تحسینی. پس معموم میسوزد که در مورد اخلاقی مبنی دره شش شش عممی هم حکم ترکیبی قلبی بدست میشود پس در حساب عقل هم دستور و رد قاعده کلی است که در

(۱) C. Eger ju. (۱) مصدق است پس امری که در امری عقلی مصدق است
معنی غیر مشروط است (۲) مصدق است پس امری که در امری عقلی مصدق است

سیر حکمت در اروپا

تقادی عقل مطلق نظری دست عقل راجز در امور حسی و تجربی کوتاه یافتیم و عجز او را مشاهده کردیم و لیکن در عقل مطلق عملی خواهیم دید که این عجز مرتفع میشود و دست عقل بجای بند هست .



گفتیم اوامر عقل در ادای تکلیف غایتی ندارد ولیکن در اینجا منظور از غایت غایتهای نسبی (۱) است مانند تندرستی و محل اعتماد بودن و زندگی را بخوشی گذرانیدن که غایباتی است که هر کس برای خود دارد پس نسبی و اضافی است نه کلی و مطلق . ولیکن نمیشود که غایت مطلق (۲) کلی در کار نباشد چه در آنصورت زندگانی بی فلسفه میشود . آن غایت مطلق را اگر درست بنگریم همانا خود عقل است یعنی آنچه انسانیت انسان باوست پس غایت آخری و مطلق و کلی برای انسان انسانیت اوست و احترام عقل همان احترام انسانیت است که بنحو امر قطعی میگوید باید ادای تکلیف کرد بنا برین هر یک از موجودات را که بشکری وجودش برای انسان وسیله و طریق رسیدن بغایتیست بجز خود انسان که او خود غایت است . از اینجا یک قاعده دوم اخلاقی بدست ما میآید که باین عبارت در میآوریم . چنان رفتار کن که هر انسان را خواه شخص خودت خواه شخص دیگری باشد غایت بینداری نه طریق وصول بغایت . از این قاعده دستوری پیشین هم بخوبی مفهوم و روشن میشود یعنی در هر یک از آنها درست بنگریم میبینیم اگر خلاف کنیم انسان را طریق گرفته ایم نه غایت .

از اینجا نتیجه میشود که هر فردی یعنی هر شخصی از نفوس انسانی جنبه انسانیتش یعنی (عقلش عقل غیر مشوب بتفسانیت) وجودی است مستقل و مقصود بالذات و چون حاکم بر اعمال انسان است و حکمش کلی است بدنی قانون است پس مقنن است و از اینجهت با نفوس دیگر برابر است . پس در امور اخلاقی انسان محکوم عقل خویش است و بس و از خارج هیچ نوع امر و اجباری بر او نیست و لازم نیست باشد . پس حسن نیت و اراده انسان برخیر یعنی عقل عملی او مستقل و آزاد است و بنا بر قواعدی که بدست دادیم دستور عملش معین است و میدانند چه باید بکند . و از همین روست که موجودات عاقل میتوانند در تحت قوانین مشترک زندگانی کنند و هیچیک محکوم دیگری نباشند زیرا که آن قوانین مشترک قواعدی هستند کلی که همه مظهر اراده عقلی همگان میباشد .

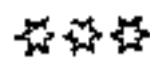
حاصل اینکه بعقیده کانت اراده هر عاقلی باید قانونی کلی نمایان سازد چنانکه غایت مطلق بر هیئت اجتماعی حاکم شود و بنا بر این قاعده سوم اخلاقی او را میتوان چنین عنوان کرد که: چنان رفتار کن که از قانون گزاری تو (یعنی از ارادات عقلی تو) دستور هائی بر آید که با استقرار غایات مطلق سازگار باشد .

پس بطور خلاصه اصول کلی اخلاق این شد که نیکی مطلق اراده خیر است و

(۱) Fins relatives (۲) Fin absolue

فصل هفتم

حسن نیت بر ادای تکلیف، و آن متابعت از قانون است و رفتاریکه بتواند قاعده کلی باشد در حالیکه نفوس انسانی غایت مطلق فرض شود، و این اراده خیر بر ادای تکلیف را عقل عملی انسان با وحکم میکند با امر مطلق غیر مشروط که بر حسب تکلیف از آن پیروی کند خواه با طبع یا با مصلحت شخصی او سازگار باشد خواه نباشد.



اصول کلی اخلاقی بدست آمد اکنون باید مبانی آنرا معلوم کنیم و در این باب مطلب مهم اینست که آیا انسان فاعل مختار است یا نه و اختیار دارد که بهر چه میخواهد اراده کند یا مجبور است؟

در این مسئله میان اهل نظر اختلاف بوده است بعضی انسان را بکلی مختار دانسته اند و هیچ قید و بندی برای اراده او قائل نشده اند و در نتیجه این رای انسان کاملاً مسئول اعمال خود میباشد و اگر اراده اش خیر باشد شایسته پاداش است و اگر نباشد باید کیفر ببیند.

بعضی انسان را یکسره مجبور پنداشته اند و هیچ اختیاری برای او قائل نشده اند و جمیع اعمالش را موجب دانسته اند بنا بر این که جمیع امور را مقدر بتقدیر الهی میدانند یا اگر بزبان دیناتی سخن نمیگویند نظر بوجوب تراب معنوی بر علت دارند که هیچ چیز بی علت نمیشود و علت که موجود شد معلول حتماً موجود میگردد و عمل انسان و اراده او نیز از این قاعده بیرون نیست. پس هر اراده که انسان میکند موجبی دارد و در این صورت چگونه میتوان گفت انسان فاعل مختار است و نتیجه این میشود که انسان مسئولیتی در اعمال خود ندارد.

بعضی هم حد وسط میان این دو عقیده را دارند و انسان را نه بکلی مجبور و نه یکسره مختار میدانند.

عقیده گات اینست که انسان مختار است و خاصیت تحقیقتش که بسیار پیچیده و معتقد و مفصل است اینست که این مصداق با استدلال و برهان حجت ندارد و در این برهان نیدارد و از مسائلیست که عقرب ضری در آن جزایب است و فرصت بر آن حکم میکند و هر کس در دست تمام نمیدارد در مییابد که مکلف است و از آن تکلیف توأم میباشد و اگر توانا نبود خود را مکلف میداند و مجبوریت خویش را در مییابد و از آن میگوید که انسان پیروی از امر عقل میکند، بلکه با تمایز صیغه ای است پس اگر مختار بود میتوانست از آن پیروی کند.

این مسئله چنانکه گفتیم داین و رهن به رهن و پیچیده است و بسیار پیچیده است که البته امور طبیعت است، تو بن حتمی است و در دعوت تراب معنوی رعایت صورت و جود در آب جاری است، سنگی که در مسی رهن شود مقتضای بود آن مجبور است که برود آید و اگر مانع نداشته باشد میتواند برود و خوب در رهن و جود است و است و

سیر حکمت در اروپا

از امور طبیعت جز عوارض و حادثات چیزی در نمی یابیم چنانکه در تقادی عقل مطلق نظری بدرستی معلوم شد. اما همین عقل مطلق چون جنبه نظری را رها کرد و بجنبه عملی گرایید بدون دلیل و برهان بیداهت حکم میکند که انسان یکسره تابع امور طبیعت نیست و در نفس او غیر از عوارض و حادثات هم چیزی هست و آن چیز همان عقل عملی است که منشأ قانون اخلاقی میشود و عقل نظری اگر چه از درک این حقیقت عاجز شد و از اثبات آن نیز بازماند منکر هم نتوانست بشود چنانکه در مبحث تنازع احکام در بیان تنازع سوم و چهارم (۱) دیدیم که عقل نظری تجویز کرد که ذوات مختار و عوارض موجب باشند. عقل نظری تجویز کرد و محتمل دانست اما عقل عملی در آن باب قاطع است و تردید نمیکند و آن را اصل موضوع میدانند همچنانکه در علم هندسه بدون دلیل و برهان و بطور اصل موضوع همه کس تصدیق میکند و مسلم میدارد که میان دو نقطه کوتاه ترین خطها خط مستقیم است پس مطلب باین صورت در می آید که در انسان طبعی است (۲) و عقلی از جهت طبع مربوط بعالم طبیعت است و اعمالی که از آن ناشی میشود زمانی است و عوارض و حادثات است (۳) و تابع قاعده ترتب معلول بر علت میباشد و خواهی نخواهی مجری می شود و اگر انسان همین یک جنبه را داشت اراده و اعمالش همه موجب بودند و اختیاری در کار نداشت و لیکن از جهت عقل انسان مربوط بعالم معقولات (۴) است و آن عالم زمانی نیست و برتر از عوارض و حادثات است و عقل یکسره مستقل و آزاد و مختار است قانون و قاعده دارد اما قانون او ناشی از خود او و در واقع مخلوق اوست دیگری بر او قانونی تعمیم نمیکند و اگر طبع قرین او نبود و تنها بود جمع اعمالش با قانونش منطبق میبود ولیکن چون در وجود انسان عقل با طبع همراه است باید قانون خود را برای طبع بصورت امر و فرمان در آورده همان امری که گفتیم مطلق و غیر مشروط است و انسان در مقابل این امر که قانون اخلاقی است و مشعر بر لزوم ادای تکلیف و پیروی از قاعده کلی است خاضع است و او را محترم میدارد و اطاعتش نسبت با او از اینروست و اختیاری است نه اجباری. امر اخلاقی اینست که باید بکنی. اگر چه میتوانی بکنی و «باید بکنی» غیر از اینست که «مجبوری بکنی». مطیع فرمان هستی اما مطیع فرمان خودی نه فرمان غیر یا موجبات خارجی؛ و قدرت داری که اطاعت نکنی چنانکه بسیار اتفاق میافتد که نمیکنی و همین فقره شاهد است بر اینکه انسان اراده دارد (۵) و همین توانائی انسان بر پیروی او امر عقل مختار بودن اوست و آنوقت که

(۱) رجوع کنید به صفحه همین کتاب ۱۵۳ (۲) از استعمال لفظ نفس خود داری میکنی چون در برد ما بعدی مختلف بکار برده شده و مایه تشویش ذهن است. (۳) Phenomenes (۴) Noumenes (۵) اروپائیان اختیار و اضطرار را به *volonte* منتسب میکنند که ما اراده میگوئیم و وقتی که میخواهند گویند آ یا اعمال انسان اختیاری است یا موجب است میگویند آ یا اراده انسان آزاد است یا مجبور است ولیکن ما نمیتوانیم اینقسم تعبیر کنیم زیرا ما اراده را ناشی از قدرت و اختیار میدانیم و اگر نحو همین تعبیر اروپائی نزدیک شویم باید بگوئیم آ یا انسان اراده دارد یا ندارد و چون مطلب را باین عذر در آورده درستی گفته است روشن میشود که میگویند اراده داشتن انسان برهان لازم ندارد

فصل هفتم

اطاعت امر عقل نیستند آزادی خود را از دست داده و مقهور طبع یعنی عوارض و حادثات شده و خود را گرفتار موجبات خارجی ساخته و بقول معروف نفس پروری کرده و شخصیت انفرادی خود را منضور داشته است. ولیکن هنگامیکه طبع فرمان عقل را میبرد و از شخصیت صرف نظر کرده عمل خود را با قاعده کلی منطبق میسازد مأموریت و مختاریت یکی میشود و امر و مأمور در وجود انسان اتحاد مییابد. و منشأ حس تکلیف چنانکه گفتیم احترامی است که شخص نسبت بوجود انسان دارد و در مییابد که او را دیگران برابر است و دیگران هم از نوع او هستند و هر کس این حس را ندارد انسان نیست و معنی انسانیت را نفهمیده است و در نتیجه است که اگر همه تابع حکم کلی یعنی دستور عقل عملی که اراده خیر بر ادای تکلیف است بشوند همه محکوم حکم خود یعنی آزاد خواهند بود و غایبات مصلق استقرار خواهد یافت و هیئت اجتماعی مدینه فاضله خواهد شد.

بیان دیگر از همین مضرب اینست که چون بشریت واسعه است در نظر میگیریم می بینیم حقیقت انسانیت عمل است و طبیعت بشریت عارضه است. انسانیت ز معقولات است و بشریت از محسوسات. همه کس این دو جنبه را دارد و ذو وجهیت است و این دو وجه به هم منافات ندارند و میتوانند سازگار شوند. طبیعت جنبه شینی است عقل جنبه حیاتی و این دو نظر گاه انسان موارد ظهورش بسیار است گاهی جسم است و روح. گاهی محسوس است و معقول. گاهی نظر است و عمل. گاهی علم است و ادب. گاهی هندس است و صنعت یکی موجب است و یکی مختار. امور یکی را عقل نظری در مییابد و میسازد که جریان امور چگونه است. امور ختبری را عقل عملی درک میکند و نشان می دهد که جریان امور چگونه باید باشد و این ادراک استدلالی نیست و جدی است اما وجدانی حسی بسکه وجدانی عقلی یعنی عقل آبرای بواسطه حس در مییابد. بسکه عقل جنبه عملی دارد و مدارا بقانون کی مقید می سازد در مییابیم اما چرا چنانست که به اختیار دادن حس بی میبری و یقین می کشیم ما بر ما سر زده چه چنانکه وجود خود را حس و غیر بی همین نحو بی میبری.

هری هر کس متوجه و هووسیر باشد و در کارها به وحدت خود نگردد همه امور پیش می آید یکی بسکه حس می شود به ما به دره یک کس. حس است بسکه حس میابد و تصرفی میتوان داشته شد.

حس به مؤلف و در تادی عقل صرفی معبره شد و حوس به سر به نوم در تادی عقل عملی است آمد به حس به سر به نوم به سر به نوم در حوس به نوم است.

در تادی عقل عملی در تادی عقل عملی در تادی عقل عملی است.

داشته باشد و فضیلت (۱) همین است و این امر مطلق است و بی شرط یعنی برای ادای تکلیف لازم نیست غایتی در نظر گرفته شود و ملاحظه نباید کرد که عمل بفضیلت مایه خوشی هست یا نیست و لیکن چیزی هم نیافتیم که ما را منع کند از اینکه با رعایت قانون اخلاقی خوشی و سعادت (۲) خود را بخواهیم بلکه عقل حکم میکند که هر کس بفضیلت عمل میکند و ادای تکلیف مینماید و درین باب حسن نیت دارد شایسته خوش و سعید بودن است و استحقاق آنرا دارد.

و نیز میبینیم باسانی میتوان یقین کرد که هر کس حق ندارد خیر کل و خیر تام (۳) را خواهان باشد یعنی امری که جامع همه خوشی های ظاهری و باطنی و صوری و معنوی بوده باشد.

خیر کل تام چیست؟ یقین است که خوشی با عاری بودن از فضیلت میسر نیست اما بتجربه دریافته ایم که در این دنیا خوشی ملازم با فضیلت هم نیست. همچنین می دانیم که خوشی مایه تخلق بفضائل بالضروره نمیشود پس نه خوشی مایه فضیلت است نه فضیلت مایه خوشی است و این هر دو باید باهم ترکیب شود و چون فضیلت تام یعنی عصمت (۴) با خوشی تام جمع گردد خیر کل تام که غایت آخری و کمال مطلوب هر طالبی است دست میدهد و اگر عقل نظری از اثبات این مطلب عاجز است عقل علمی یقین بر آن حکم می کند.

پیش ازین معلوم کردیم که انسان اراده دارد یعنی مختار است که بر عمل نیک اراده بکند یا نکند و آنچه در انسان دارای این اراده است یعنی باصطلاح حکما نفس انسان (روح) مربوط بعالم معقولات است و از اینروست که آزاد و مختار است. اکنون دریافتیم که این نفس خود را مکلف بطلب کمال یعنی خیر کل تام مینماید و آن در زندگانی دنیا میسر نیست چون در این دنیا عقل پابند طبع است و نه بعصمت دست مینماید نه سعادت مطلق نصیب او میشود. پس میتوانیم معتقد شویم که نفس انسان پس از مرگ باقی است تا بتواند در وصول بکمال سیر کند و تبیینی که میان عقل و طبع او هست مرتفع شود و بخیر کل تام که همه جهانیان خواهانش هستند و بسوی او میروند برسد.

اینست جواب سؤال سوم و آنچه میتوانیم امیدوار باشیم. بعبارت دیگر آنچه ما بواسطه او ببقای نفس حکم میکنیم خواهان کمال بودن ماست که با وجود تخته بند تن بودن میسر نیست و این عقیده برای ما با استدلال دست نمیدهد بلکه باید آنرا از اصول موضوعه بدانیم.

وصول بکمال یعنی خیر کل تام و سازگارشدن قانون اخلاقی با جریان امور عالم از عهده خود نفس انسان که خواهان این مقام است ساخته و چاره نداریم جز اینکه بگوییم کار وجودی است که خود دارای کمال مطلق باشد و وجود عالم و جریان امور

(۱) Vertu (۲) Bonheur (۳) Souverain bien (۴) Sainteté

او الزام قانون اخلاقی و سازگار شدن او با جریان امور و عمل بر مقتضای اختیار و آزادی همه بر حسب مشیت اوست یعنی ذات باری و پروردگار عالم است



پس کانت در امور اخلاقی هم مانند امور علمی بشیوه کیرنیک بعکس حکمای دیگر عمل کرد باین معنی که پیشینیان از اثبات ذات باری و بقای نفس نتیجه می گرفتند که انسان مکلف بتکالیف اخلاقی است ولیکن او مکلف بودن انسان را بتکالیف اخلاقی یقین دانست سپس بقای نفس و یقین بوجود پروردگار را از آن نتیجه گرفت و چون باین نتیجه رسیدیم میتوانیم بگوئیم امر مطلق عقل بر مکلف بودن انسان بحسن نیت و اراده حکم خداست که بردل ما وارد میشود .

کسانی که در احوال و گفتار کانت دقت تام نکرده اند از بیانات او بشکفت آمده بعضی گمان برده اند گفته های او متناقض است چون در آغاز سخن گفت عقل را نه بادرک نفس و ذات باری دسترسی هست نه باثبات آن و در انجام سخن این هر دو امر را اثبات نمود و بعضی هم شاید بگویند اثبات بقای نفس و ذات باری را کانت بملاحظات دنیوی و از ترس مردم کرده است ولیکن حق اینست که هیچ یک از این دو وجه نیست و در جواب گروه اول میگوئیم سخن کانت اینست که عقل دو قوه دارد یکی آنکه جزئیاتی را که بحس و تجربه بادرک انسان در آمده در تحت کلیات در می آورد و از آنها مفهومات میسازد و آن مفهومات را بصورت موضوع و محمول در آورده محمولات را بر موضوعات بار کرده در تجربیات خود حکم میکند و قیاسات برهانی ترتیب میدهد و این قوه را عقل نظری مینامند و این قوه نظری جز در عوارض و حادثات حکمی نمیتواند بکند و ذوات و معقولات حقیقی را فقط میتواند فرض کند و محتمل بداند و دستش بادرک و اثبات آنها نمیرسد زیرا آنچه ادرک میشود بوسیله حواس است و آنها عوارض ذواتند نه خود ذوات . و عقل نظری هر برهانی اقامه میکند چه قیاس باشد چه استقراء و خواهان برهان انی باشد خواه انی در مفهومات و معقولاتی است که منشأ و مبدأ آنها حس است و حس تنها عوارض تعنی میگردد و ذوات را در نمیآید و عقل نظری هر وقت بذوات میرسد زد خواه ذوات مادی باشد خواه مجرد دستش تهیست و بنا برین احکام و قیاسات و برایش افاضی و خیالی است و ادرک حقیقی نیست و غلط و متناقض در میآید و از این سبب است که نظریه در آن احکام محتمل میشود گروهی میندیرند و جماعتی انکار میکنند و سایرین قسم اولی در آن قسمت که راجع بذوات است چه مادی و چه مجرد استوار نیست و عمهیت ندارد و فقط در عوارض و حادثات میتوان فلسفه علمی ساخت که در آن ها علم و معنوم متحد است و درک حقیقت دارد علم را اینکه با واقع نفس الامر مطابق باشد . نباشد و این فلسفه علمی هم است که کانت گمان کرده بود بقادی عقل نظری راهش را بدست آورده است و در پی تسوین آن بود و مجالس را نیافت .

قوة دیگر عقل آنستکه انسان بواسطه او اموری را بوجدان غیرحسی ادراک میکند و آنها ذواتند نه عوارض؛ مثل ادراک نفس خود و ادراک مختار بودن نفس در اعمال خویش که منتهی باعتقاد ببقای نفس و وجود ذات پروردگار میشود و این قوه را عقل عملی مینامند در مقابل عقل نظری؛ بنابراینکه عقل بوسیله این قوه انسان را بر عمل نیک برمیانگیزد ایمانه با اعمال نظر و ترتیب برهان قیاس و استقراء و پی بردن از معلول بعلت یا از علت بمعلول بلکه احکامش بیواسطه است اما یقینی است و حتی یقینی تر از احکامی است که بقوه نظری میکند و این قوه یعنی عقل علمی ابرتر و شریف تر از عقل نظری است زیرا عقل نظری آنچه میکند راجع بطواهر و عوارض یا مصلحت اندیشی دنیوی است و در باره حقایق و ذوات و مقولات واقعی چنانکه گفتیم جز حدس و احتمال کاری از او ساخته نیست بلکه غالباً در ذهن وسوسه میکند و شك میآورد اما عقل عملی متوجه حقایق است و حسن نیت و اراده خیر را بانسان میدهد و بنیاد عقاید دینی و اخلاقی را استوار میسازد و منشأ ایمان است نه تشکیک.

بعبارت دیگر عقل با آنکه امر واحد است دو جنبه دارد یکی جنبه استدلال یکی قوه ایمان. جنبه استدلالش در عوارضی که مربوط بحسوسات و تجربیات و اموری است که تحت مقولات در میآیند کار میکند و علم را میسازد، و قوه ایمانش در حقایق مربوط بامور فوق حس کار میکند و دین را صورت میدهد و کانت خود تصریح کرده است که «من مجبور شدم علم را کنار بگذارم تا برای ایمان جا باز کنم»

پس در گفته های کانت تناقضی نیست و تفاوت نظر او با پیشینیان اینست که او قوه استدلال را در حقایق فوق حسی کارگر نمیداند و ادراک آنها و یقین بوجودشان را تنها بقوه ایمان ممکن می شمارد که آنهم خود یک جنبه از عقل است و نباید شبهه برود که کانت عقل نظری و علم را حقیر شمرده است بلکه از گفته هایش پیداست که همواره روی دلش بسوی علم بوده و تا آخر عمر برای تدوین و فلسفه علمی کار میکرده است فقط چنانکه بارها تصریح شده حدود عقل نظری را تشخیص نموده و معتقد شده است که ادراک ذوات بیرون از آن حدود است.

اما گروهی که احتمال بدهند که کانت تقیه و ظاهر سازی کرده است بیاد نمیآورند که او هشتاد سال تمام مطابق عقایدی که اظهار نموده زندگی کرده و عملی از او دیده نشده است که با نظریات اخلاقی او مباینت داشته باشد و در عقاید دینی هم تقیه نکرده سهل است برخلاف عقاید قسربان سخن گفته است، چنانکه یک مدت او را از تحقیق در امور دینی ممنوع کردند پس از آنهم به مجرد اینکه ژباس آزاد شد دنبال همان تحقیقات را گرفت و از گفتگوی عمده بیسی بخود راه نداد بنابراین دلیلی نداریم بر اینکه در ایمان او بنات پروردگار و بقای نفس و داعل مختار بودن انسان چنانکه در تصنیفهای اخلاقی و دینی او دیده میشود تشکیک کنیم بلکه از گفته ها و نوشته ها بر رفتار او یقین حاصل میشود که در حقیقت بلکه اخلاقی داشته و بقول خود او امر مطلق غیر مشروط عقل را بر لزوم حسن